

## **ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ**

Философия относится к числу фундаментальных исследований, в которых постановка конкретной проблемы оказывается возможной в том случае, когда во внимание принимается вся совокупность положений, лежащих в основании таких исследований. Поскольку задачей философии является схватывание сущности явления в качестве бытия сущего, необходимым становится предварительное определение условий возможности явленности конкретной сущности. Сущность обнаруживает себя в некоем поле, которое ближайшим образом понимается как предметное поле философской деятельности. Поэтому рассуждение о принципах построения исследования и осуществляемый на основании этих принципов дискурс совпадают с внутренним движением самой науки, которое определяется как движение предмета в рамках науки. В этом смысле исследование проблемы толерантности, рассматриваемое в настоящей ситуации в качестве региональной проблемы философии, имеет двоякий смысл. С одной стороны, речь идет о том, каким образом возможно исследование феномена толерантности в рамках философии. С другой стороны, объектом пристального внимания оказывается то, каким образом постановка проблемы толерантности помогает пролить свет на возможность и действительность философии как строгой науки.

Постановка вопроса о сущности толерантности в границах философского исследования не обязательно имеет в виду аналитику что-определенности вещи, ибо ближайшая характеристика толерантности как некоего отношения мало что дает для понимания феномена. Действительное понимание предмета, предполагающее вхождение в онтологическую проблематику, разворачивается в двух основных направлениях. Следуя традиции Платона и Аристотеля, необходимо, прежде всего, решить, кто является толерантным, а затем определить, как существует толерантность.

Между тем ответ на вопрос о том, кто является толерантным, в данном случае решается не в пользу философа, ибо существует позиция христианина, которая оказывается в на-

стоящей ситуации более предпочтительной. Поскольку не существует специального термина, обозначающего понятие толерантного человека, поскольку толерантным может быть с точки зрения логической возможности каждый, следует признать, что исследование феномена толерантности выходит за пределы всякой узкоспециализированной области. Тот же результат получается и при тщательном анализе способов существования толерантности. Это приводит к закономерному выводу: толерантность не является изначальной философской проблемой. Данное положение означает следующее: если только философия не рассматривается как способ решения всего чего угодно, если только существует стремление сохранить подлинное напряжение философского размышления, то в основание искомой науки должно полагаться исследование фундаментальных проблем, которое предопределяет решение частных вопросов. Что же касается проблемы толерантности, то она является предметом междисциплинарного исследования — что, впрочем, не исключает возможности участия в такой работе и философа.

Для того чтобы прояснить ситуацию, следует более серьезно отнестись и к пониманию сущности философии, и к попыткам определения проблемы толерантности в качестве собственно философской проблемы. В действительности речь здесь идет не об одном, а о двух подходах к сущности философского исследования. Во-первых, существует восходящее к Аристотелю понимание философии как принципиального исследования сущего, поскольку оно является сущим, при этом сущее рассматривается таким образом, что в поле зрения попадает не какой-либо произвольно выбранный фрагмент сущего, но сущее в целом. Это движение приводит, в конечном счете, к возможности поставить вопрос о бытии сущего в рамках фундаментальной онтологии Хайдеггера. Такое представление обычно понимается в качестве «чистой», т. е. теоретической, философии.

Но в качестве противоположности первому направлению выдвигается второе, практическое понятие философии. Философия должна быть не просто неким теоретическим построением, подлинное понимание философии достигается тогда, когда перед ней ставятся такие задачи, которые помогают человеку выработать определенное отношение к действительности, т. е. тогда, когда философия, вместо того чтобы зани-

маться исследованием спекулятивных конструкций, предлагает конкретное мировоззрение. Именно в этом смысле и появляется возможность вести разговор о философском характере проблемы толерантности. Однако на этом пути существует масса препятствий. Вопрос о том, насколько «мировоззренческая философия» является философией, — это вопрос, возникающий не вследствие праздного любопытства. Само понимание философии становится проблематичным, если из философии исчезает онтологическая проблематика. Между тем, отношение философии, поскольку она мыслится как строгое исследование о сущем и мировоззренческой философией, — это отношение онтологии к этике. Этика не является изначальным способом вопрошания.

Поэтому речь не идет о создании особой философской теории толерантности. То, каким образом философия может оказать влияние на исследование данной проблемы, не есть путь непосредственного интереса, но в определенном смысле движение в обход. Если рассматривать феномен понимания как феномен, лежащий в основании всякого толерантного поведения, то именно постановка вопроса о принципах понимания становится введением в такое философское исследование, которое может иметь методологический характер для различных областей — в том числе и для столь специфической области изучения толерантности, границы которой задаются не одной, а несколькими дисциплинами.

Аналитика проблемы понимания развивается здесь на непосредственном философском материале. Обращение к теории понимания оправдано в соответствии со следующими мотивами: прежде всего, понимание является тем исходным онтологическим феноменом, который выступает условием возможности введения бытия сущего в поле зрения. Понимание позволяет определить точку зрения, с которой обеспечивается доступ к конкретному предмету исследования. С другой стороны, проблема понимания есть проблема восприятия — а следовательно, и возможности существования традиции. Последнее замечание представляется особенно важным в свете того, что непосредственная ситуация, из которой исходит современная философская наука — понимает она это или нет, — это ситуация историко-философского исследования. При этом дело может обстоять вовсе не таким образом, что все работы в рамках современной философии посвящены одной тематике —

историко-философский характер современной философии является следствием исторического характера философии вообще. Речь идет о том, что современная философия опирается на традицию столь основательно, что это дает повод говорить о господстве традиции в послегегелевскую эпоху.

Между тем принципиальная опора на традицию еще не означает того, что эта традиция воспринимается фундаментальным, а не поверхностным образом. Два примера поясняют предшествующий тезис. Первый из них может быть обозначен как позиция Декарта, второй — как позиция Гегеля. Позиция Декарта характеризуется радикальным сомнением в отношении традиции, вследствие чего предпринимается попытка обнаружить незыблемый фундамент абсолютной истины таким образом, как если бы истории философии до Декарта не существовало. Тем не менее, Декарт во многом остается зависимым от схоластической философии, в частности, от представителя поздней испанской схоластики Франциско Суареса. В основном эта зависимость носит терминологический характер. Гегель, в противоположность Декарту, выстраивает историческую концепцию философии, однако при этом все моменты имеют значение лишь постольку, поскольку они являются выражением абсолютной идеи и, в определенном смысле, лишаются собственного существования.

Все эти рассуждения приводят, в конечном счете, к вопросу: каким образом возможно историко-философское исследование, если оно должно исходить не из субъективных пристрастий философа, но должно опираться на основания, определяемые самим предметом?

Проблема, зафиксированная этим вопросом, не относится к числу таких, чье решение является само собой разумеющимся с самого начала. Речь идет о поиске такого ответа, который имеет в виду не только определенный регион философского знания, но, в соответствии с приведенными выше положениями об историческом характере современного философского размышления, делает проблематичным тот способ восприятия традиции, который занимается простым описанием существовавших в прошлом систем. Рассуждение об условиях возможности историко-философского познания предполагает движение, разворачивающееся в двух основных направлениях.

Задача, возникающая в первом направлении, формулиру-

ется следующим образом: в каком смысле историко-философское исследование носит исторический характер? Означает ли это, что история философии имеет дело только с такими системами, которые существовали в прошедшем времени? Если дело обстоит именно таким образом, то как совместить с этим положением утверждение о принципиально историческом характере философской науки вообще?

То понимание истории, которое выходит здесь на первый план, не имеет ничего общего с представлением об истории как о способе описания прошедших событий. Другими словами, речь идет о таком понимании исторического исследования, которое в своем основании не является летописью. Понятие истории, возникающее в историко-философском исследовании, — это понятие исторического существования, которое только и делает возможным появление различного рода исторического дискурса в вышеуказанном смысле. Если историческое понимается как фундаментальный способ существования того сущего, которое и есть мы сами, то это представление включает в себя не только отношение к прошедшему, но точно так же моменты настоящего и будущего. Настоящее оказывается вовлеченным в историческое движение, потому что история перестает быть неким абстрактным процессом, но становится действительной жизнью, осуществляемой «здесь и теперь». Будущее связывается с историческим существованием благодаря тому, что восприятие истории предполагает восприятие целого; тем самым не простое воспроизведение, но подлинное возобновление традиции получает характер проекции на дальнейшее существование историко-философского — т. е. собственно философского — исследования. Тем самым сохраняется преемственность традиции.

На этом историческом основании возникает возможность разрешения второй задачи, стоящей перед историко-философским исследованием. Эта задача связана с определением предмета и способа явленности этого предмета в поле истории философии. То, благодаря чему традиция существует как традиция, то, благодаря чему ученый получает возможность доступа к историческому философскому знанию, есть, по большей части, письменный источник. Но возобновление традиции предполагает не только и не столько знание «буквы», сколько следование духу истории. Речь идет о том, что предметом историко-философского исследования является не толь-

ко сам текст, но смысл и значение составляющих текст предложений. Поскольку приоритетной областью исследования смысла и значения высказываний считается логика, то возникает логика историко-философского исследования, совпадающая с введением в интерпретацию философских текстов.

С другой стороны, предложения, образующие некое единство философской работы, имеют значение именно потому, что они связаны с описанием предмета исследования. Философский текст является дискурсивной тотальностью, в рамках которой конституируется предмет исследования. Феноменологическое понимание движения конституции предмета означает возможность такого отношения к предмету, когда предмет становится видимым. Поэтому философский текст есть дискурсивная тотальность, опирающаяся на систему основополагающих понятий, задающих границы той области, в которую помещается и в которой исследуется предмет.

Теперь становится ясно, что действительность историко-философской работы предполагает конституцию предмета исследования в тексте и не связана более с изложением взглядов некоего мыслителя. История философии отныне не мыслится как историческая — в вульгарном смысле этого слова — дисциплина. История философии становится исследованием вопроса о смысле сущего, поскольку оно является сущим и поскольку оно мыслится как целое. Каждый момент историко-философской действительности здесь воспринимается и понимается исходя из тотальности философии, которая требует постоянного изначального напряжения мысли. Именно на этом пути осуществляется возможность философии как строгой науки — не в систематическом, не в историческом, и, быть может, уже не в феноменологическом смысле.

Разумеется, речь здесь идет о длительной работе, носящей по большей части подготовительный характер и отнюдь не гарантирующей успех на каждом шагу. Тем ценнее результаты, которые могут быть достигнуты в этом движении. В конечном счете, вся история философии — это история затруднений.

Что же касается значения предложенной выше теории для понимания феномена толерантности, то оно может носить исключительно методологический характер и не воздействует на решение проблемы непосредственным образом. Более того: исследование вопроса о смысле сущего оказывается по ту

сторону принципа толерантности. Поэтому и само понятие толерантности становится отныне проблематичным.

**А. В. Скорняков,**  
*старший преподаватель каф. всеобщей истории  
Нижегородского педагогического института  
(г. Нижний Тагил)*

## **МОДЕЛИ ДИНАМИКИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ МАКРОСИСТЕМ В СВЕТЕ ИДЕЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ**

Сегодня уже никто не отрицает того факта, что в конце XX века человеческая цивилизация вступила в новую фазу существования. Связано это, в первую очередь, с проблемой глобализации, с появлением подлинно всемирной истории. Но что это за история?

Наибольшей популярностью сегодня пользуются две модели, уже послужившие базой для многочисленных футурологических прогнозов.

Первая — концепция либеральных философов-мондиалистов — провозглашает неизбежность интеграции социокультурных макросистем на принципах толерантности и конвергенцию мировых цивилизаций, результатом которой должен стать униформный мир. Этот подход стал оформляться еще в 70-е гг. XX века, когда рядом выдающихся аналитиков (Бжезинский, Гвишиани и другие) разрабатывалась теория конвергенции советской и западной систем. Теория стала концептуальной базой архитекторов перестройки. Но структурное преобразование советского пространства привело Восточный блок к катастрофе и заставило сторонников мондиалистского проекта сменить логику. Новая версия гласит, что человечество переходит от нерационального менеджирования социальной реальности к наиболее разумной организации бытия на принципах либерализма и рыночной демократии. Главный аргумент — слова Ф. Фукуямы: «Триумф Запада, западной идеи очевиден прежде всего потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив»<sup>78</sup>. Увязка идеи глобального общества с практикой западной цивилизации не случайна.

---

<sup>78</sup> Фукуяма Ф. Конец истории? // Философия истории: Антология. М., 1995. С. 290.